



Caroline Trotot, Claire Delahaye et Isabelle Mornat (dir.)

Femmes à l'œuvre dans la construction des savoirs Paradoxes de la visibilité et de l'invisibilité

LISAA éditeur

Visibilité de la pensée philosophique et invisibilité de l'action politique

Élisabeth de Bohême dans la correspondance avec Descartes

Hélène Bah Ostrowiecki

Éditeur : LISAA éditeur

Lieu d'édition : Champs sur Marne

Année d'édition : 2020

Date de mise en ligne : 18 septembre 2020

Collection : Savoirs en Texte

ISBN électronique : 9782956648062



<http://books.openedition.org>

Référence électronique

BAH OSTROWIECKI, Hélène. *Visibilité de la pensée philosophique et invisibilité de l'action politique : Élisabeth de Bohême dans la correspondance avec Descartes* In : *Femmes à l'œuvre dans la construction des savoirs : Paradoxes de la visibilité et de l'invisibilité* [en ligne]. Champs sur Marne : LISAA éditeur, 2020 (généré le 19 septembre 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/lisaa/1217>>. ISBN : 9782956648062.

Visibilité de la pensée philosophique et invisibilité de l'action politique Élisabeth de Bohême dans la correspondance avec Descartes

HÉLÈNE BAH OSTROWIECKI

Université Gustave Eiffel, laboratoire LISAA – EA 4120

Aujourd'hui, Élisabeth de Bohême est essentiellement connue des spécialistes de la pensée de Descartes, pour la correspondance qu'ils entretinrent de 1643 à 1649, date de la mort de Descartes¹. Il est ainsi établi que l'échange intellectuel entre eux conduisit Descartes à faire prendre à sa pensée un tournant décisif². En effet, Élisabeth oppose à Descartes des objections très fortes sur le dualisme métaphysique de sa philosophie. Elle explique ne pouvoir être convaincue par la manière dont à la fois il distingue et articule l'âme et le corps, et le pousse à aller plus loin – ce sera dans son traité des *Passions de l'âme* (1649) – sur cette question cruciale, qui fut après lui le point de

1 Je me référerai au texte de la correspondance dans l'édition procurée par Jean-Marie et Michelle Beyssade, Descartes, *Correspondance avec Élisabeth*, Paris, Garnier-Flammarion, 1989.

2 Dans la préface de la *Correspondance*, Jean-Marie et Michelle Beyssade indiquent, pour relever la qualité philosophique de l'échange : « ... à mesure que la bonne explication se construit, la correspondance devient une œuvre, à laquelle il faut renvoyer d'éventuels lecteurs. Le changement de statut s'affirme avec la substitution des correspondants. La reine Christine [...] souhaite connaître la doctrine morale de Descartes, cette dernière morale qui vient d'atteindre sa forme définitive dans la correspondance avec Élisabeth et va trouver sa forme définitive en traité dans les *Passions de l'âme*. Comment la satisfaire, sinon en lui communiquant les lettres mêmes qui sont à la morale ultime (publiée en 1649) ce que le manuscrit perdu de 1629 serait à la métaphysique publiée, dans les trois livres de 1637, 1641 et 1644 ? », *op. cit.*, p. 28. Voir aussi Marie-Frédérique Pellegrin, « Élisabeth, chef des cartésiennes de son sexe », dans *Élisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?*, Delphine Kolesnik-Antoine et Marie-Frédérique Pellegrin (dir.), Paris, Vrin, 2014. « Élisabeth apparaît ici à la fois comme une disciple et une philosophe. C'est bien de la philosophie qu'Élisabeth pratique avec Descartes, qui suit ses conseils et tient compte de ses objections avant d'envisager de publier *Les Passions de l'âme* » (p. 48).

départ de grands systèmes philosophiques : Spinoza, Malebranche ou Leibniz chercheront chacun une voie différente pour y apporter leur réponse.

La notoriété d'Élisabeth, dans ce contexte d'histoire de la philosophie, s'explique aisément par le rôle qu'elle joua auprès de Descartes. Il vaut la peine cependant d'examiner de plus près sur quoi exactement se fonde cette reconnaissance, et si ce fondement rend véritablement justice à la position propre d'Élisabeth. Pour préciser mon interrogation, je commencerai par comparer les titres de deux ouvrages qui lui sont consacrés, et que séparent près de 70 ans. *Descartes et la princesse Élisabeth* a été publié par Marguerite Néel en 1946³ ; *Élisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?* est sorti en 2014, sous la direction de Delphine Kolesnik-Antoine et Marie-Frédérique Pellegrin⁴. Entre l'un et l'autre, deux changements notables : la princesse, toujours associée à Descartes, est passée de la seconde à la première place ; par ailleurs, son titre disparaît, au profit de l'interrogation sur son statut de philosophe. Ce qui s'affirme en devenant un centre d'intérêt, c'est sa reconnaissance comme philosophe ayant développé une pensée propre. Autrement dit, c'est une Élisabeth autrice qui est envisagée aujourd'hui – ce qui revient à faire apparaître une figure capable de soutenir la comparaison avec ses interlocuteurs, hommes et philosophes, auxquels elle doit, de fait, sa notoriété.

Cette femme a toute la légitimité intellectuelle pour prétendre à une telle place. Si l'on en croit les témoins de l'époque, en particulier dans les cercles cartésiens, elle est dotée d'une grande culture – notamment elle parle six langues⁵. Mais celui qui lui reconnaît des compétences exceptionnelles, c'est Descartes lui-même. Dans un contexte où sa pensée suscite de nombreux débats et controverses, il la désigne comme la seule qui ait véritablement compris sa pensée. C'est à ce titre qu'il la salue dans l'*Épître dédicatoire* des *Principia philosophiae*, qu'il publie en 1644⁶, la présentant plus comme une *alter ego* intellectuelle que comme une protectrice noble, comme une objectrice à part entière plutôt que comme une disciple. Leibniz, plus tard dans le siècle, aura avec elle quelques échanges qui témoignent que c'est le statut

3 Marguerite Néel, *Descartes et la princesse Élisabeth*, Paris, Elzévir, 1946.

4 *Élisabeth de Bohême face à Descartes*, op. cit. La suite du présent article prend largement appui sur les apports de cet ouvrage collectif dont les contributions, diverses et complémentaires, ont généralement un caractère inaugural dans les études sur Élisabeth.

5 Voir Giulia Belgioioso, « Descartes, Élisabeth et le cercle cartésien de La Haye », dans *Élisabeth de Bohême face à Descartes*, op. cit., p. 15-16.

6 Descartes, *Les principes de la philosophie*, traduit par Denis Moreau, Paris, Vrin, 2009.

qu'il lui donnait lui aussi⁷. Il ressort de leurs lettres qu'elle assumait à ses yeux une position autonome, et non alignée sur celles de Descartes, et que c'est à son jugement à elle qu'il en appelait en lui soumettant des développements nouveaux de sa philosophie.

La place que lui fait Descartes dans cette *Épître* donne à Élisabeth une notoriété qu'elle n'avait pas – si ce n'est parce que son nom était attaché à un désastre politique : elle est la fille aînée de Frédéric V, qui est resté comme le « roi d'un hiver » dans l'histoire de la Guerre de Trente Ans, qui sévit à l'époque. Dans ce conflit qui oppose des princes de confessions différentes dans le cadre politique du Saint Empire Romain Germanique, Frédéric V, prince calviniste, se trouve dès son accession au pouvoir en 1619 aux prises avec des alliances complexes et fragiles, situation qui se solde par sa défaite et sa mise au ban de l'Empire en 1621. Ses terres sont confisquées et il est condamné à l'exil en Hollande. Élisabeth a alors trois ans, et elle ne connaîtra jamais que cet exil, durant sa vie d'enfant, et toute sa vie d'adulte (qui s'achève en 1680, soit trente ans après la mort de Descartes). Élisabeth est alors abbesse de l'abbaye d'Herford depuis 1667, faisant de ce lieu un havre où peuvent se réfugier des personnes persécutées pour des raisons de conscience. Cette abbaye est un exemple de ces « lieux mixtes » dont Danièle Haase-Dubosc⁸ évoque le développement progressif, et « où hommes et femmes travaillent ensemble à la dissémination des idées ». Ainsi Élisabeth de Bohême œuvra-t-elle pour la philosophie⁹.

En d'autres termes, si la personne d'Élisabeth philosophe apparaît sur la scène intellectuelle grâce à la préface des *Principia* en 1644 (elle a 26 ans), il semble juste de remarquer que c'est cette même philosophe que salue Leibniz dans les années 1678-1679¹⁰, soit peu avant la mort de la princesse. La question

7 Voir Christian Leduc, « Leibniz et Élisabeth : Réflexions sur Descartes et l'idée de Dieu », dans *Élisabeth de Bohême face à Descartes*, *op. cit.*, p. 185-204. La conclusion de l'auteur est que la princesse fut pour Leibniz « une interlocutrice de premier plan », « sympathisante du cartésianisme » qui a néanmoins développé ses propres vues philosophiques, « qui pouvaient diverger de l'orthodoxie cartésienne » (p. 204).

8 « De la société savante réservée aux hommes, ou du petit cénacle réuni à la cour d'une reine humaniste, on passe à une série de constellations de lieux mixtes où hommes et femmes travaillent ensemble à la dissémination des idées, souvent sous la « direction » d'une femme » (Danièle Haase-Dubosc, « Intellectuelles, femmes d'esprit et femmes savantes au XVII^e siècle », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], n° 13, 2001)

9 En un temps, donc, où une évolution est repérable. Cf. Danièle Haase-Dubosc : « À la fin du XVII^e siècle, nous en sommes à une espèce de consécration : c'est le temps des « académiciennes » et des lauréates de concours littéraires » (*ibid.*).

10 En témoignent leurs deux rencontres, en 1678 et 1679, et la lettre qui atteste leurs échanges. Voir Christian Leduc, « Leibniz et Élisabeth », *op. cit.*, p. 185 sq.

suivante peut alors se poser : quelle philosophe a-t-elle été toutes ces années ? Il est difficile de le savoir, parce qu'elle n'a pas écrit, hors des correspondances dont nous avons la trace, et dont elle refusait la publication. En ce qui concerne celle qu'elle entretient avec Descartes, elle dit explicitement qu'elle ne souhaite pas la voir diffuser, contrairement à Descartes, à qui nous devons d'en disposer aujourd'hui¹¹. Qui était cette personnalité philosophique éminente qui n'a pas écrit de livre, n'a pas voulu que sa pensée soit publiée quand elle s'est exprimée sous forme écrite ? À la fois reconnue comme philosophe et visible par sa situation sociale, elle ne prend appui ni sur l'une ni sur l'autre de ces positions pour s'instaurer comme autrice.

Je voudrais réexaminer la relation philosophique qui se donne à voir dans la correspondance entre Élisabeth et Descartes. L'éclairage de ce contexte biographique élargi fait apparaître ce qui est à mon sens une distorsion de la représentation de la figure d'Élisabeth, induite par deux principaux facteurs : d'une part leur poids inégal dans l'histoire de la philosophie, d'autre part la difficulté de faire valoir positivement une contribution féminine, et une contribution en l'occurrence très différente de celle du mentor masculin. Ce sera l'occasion de se demander de quelle manière Élisabeth peut être considérée comme une autrice.

Je procéderai en deux temps : partant du fait que la princesse assume dans la relation une position de faiblesse, dans la mesure où cette relation est qualifiée de thérapeutique, on verra que l'assomption de cette position pousse Descartes à sous-estimer les déterminations politiques qui pèsent pour Élisabeth sur l'exercice de la philosophie, ce qui rend inadéquates les réponses qu'il lui apporte.

L'aveu de faiblesse et le piège de la relation thérapeutique

Dans leur correspondance, nous avons vu qu'Élisabeth est traitée par Descartes comme une *alter ego* sur le plan philosophique. Il prend très au

11 « Le choix d'Élisabeth marque le refus explicite que cette correspondance se constitue en œuvre ; ou plus précisément, son œuvre à elle, puisqu'elle ne peut empêcher la diffusion, puis la publication, de la partie cartésienne de l'échange. [...] Lorsqu'à la mort de Descartes, Chanut demande à Élisabeth l'autorisation de publier ses lettres aux côtés de celles de Descartes, elle refuse. Cela signifie que l'occultation de la partie élisabéthienne de la correspondance s'explique d'abord par un désir de la princesse elle-même. » *Élisabeth face à Descartes, op. cit.*, « Préface », p. 7. Sur le refus de la publication, voir aussi Marguerite Néel, *Descartes et la princesse Élisabeth, op. cit.*, p. 131. Descartes, de son côté, fit une copie de leur correspondance, geste qui indique que leur destination n'était pas uniquement privée – et effectivement, il adressa cette correspondance à la reine Christine, voir Marguerite Néel, *op. cit.*, p. 25.

sérieux les objections que lui soumet cette jeune femme de vingt ans sa cadette, non une jeune femme qu'il ménage, mais une penseuse qu'il respecte. Il reconnaît d'emblée la qualité et la pertinence des questions qu'elle lui pose, et qui touchent le point sensible de son système qu'est l'articulation de l'âme et du corps.

Le cœur de l'objection d'Élisabeth à la métaphysique cartésienne consiste à ne pas se satisfaire de la manière dont Descartes rend compte de la singularité de l'expérience. À ce titre, la demande première de la princesse est la suivante : « ... je vous demande une définition de l'âme plus particulière qu'en votre métaphysique »¹². Cette demande témoigne de sa position de philosophe empiriste, qui place le particulier de l'expérience au fondement de l'exigence universelle de la science, comme le firent d'autres interlocuteurs de Descartes à l'époque, notamment Hobbes ou Gassendi pour nommer les plus célèbres. À l'instar de ce dernier, elle prend appui sur des arguments épicuriens pour réfuter la dimension rationaliste et intellectualiste qui la gêne dans la métaphysique cartésienne¹³. Ce sont donc des positions philosophiques très consistantes, et parfaitement situées dans les débats intellectuels du temps, qu'elle assume dans cette correspondance, plaidant pour la quasi impossibilité d'ignorer l'impact des sens.

La spécificité de la démarche d'Élisabeth est que pour faire valoir son point de vue, elle met en jeu son expérience propre. Elle se présente comme une personne qui a sincèrement et concrètement cherché à mettre en pratique les propositions de Descartes, et qui s'est heurtée à des obstacles insurmontables. Son implication dans cette quête philosophique est immédiatement d'ordre intime, et l'engage sur un plan existentiel, comme l'indique la place à laquelle elle met Descartes : celle de médecin, et même médecin de son âme : « Vous connaissant le meilleur médecin pour [mon âme], je vous découvre si librement les faiblesses de ces spéculations, et espère qu'en observant le serment d'Hippocrate, vous y apporterez des remèdes, sans les publier »¹⁴.

Considérer leur relation comme thérapeutique est un point de vue très significatif. Élisabeth fait état d'une constitution très faible : « Et je pense que, si ma vie vous était entièrement connue, vous trouveriez plus étrange qu'un esprit sensible, comme le mien, s'est conservé si longtemps, parmi tant

12 *Correspondance*, 16 mai 1643, *op. cit.*, p. 65.

13 Voir Delphine Kolesnik-Antoine, « Élisabeth philosophe : un cartésianisme empirique ? », dans *Élisabeth de Bohême face à Descartes*, *op. cit.*, p. 128 sq. Pour des études plus approfondies du rapport entre Élisabeth et les courants philosophiques auxquels je fais référence (ici l'épicurisme, ailleurs le stoïcisme ou l'aristotélisme), je renvoie aux articles de cet ouvrage, qui documentent plus amplement les résultats que je me contente d'utiliser dans ces lignes.

14 *Correspondance*, 16 mai 1643, *op. cit.*, p. 66.

de traverses, dans un corps si faible... »¹⁵ D'où sa gratitude d'avoir trouvé en Descartes un interlocuteur qui réponde à son attente de soulagement : « Et je vous assure que les médecins, qui me virent tous les jours et examinèrent tous les symptômes de mon mal, n'en ont pas trouvé la cause, ni ordonné de remèdes si salutaires que vous avez fait de loin. »¹⁶ En engageant sa propre expérience comme matériau pour faire avancer les questions philosophiques qu'elle discute avec Descartes, Élisabeth en fait une sorte de défi pratique pour son maître, au service d'une exigence intellectuelle remarquable. Reste que le portrait qu'elle fait d'elle-même est marqué par cet aspect de faiblesse, et par l'idée qu'elle est affectée d'une carence – celle de la maladie.

Dans ce portrait, la notion de faiblesse est le support d'une autre association, qui se profile naturellement derrière la première, celle du sexe. Élisabeth mentionne ainsi « l'imputation d'imbécillité et de faiblesse »¹⁷ habituellement attribuée aux femmes par les pédants. Et même si elle ne reprend pas cette imputation à son compte, elle est amenée à indiquer ce que sa sensibilité aux passions doit à son sexe : « Sachez donc que j'ai le corps imbu d'une grande partie des faiblesses de mon sexe, qu'il se ressent très facilement des afflictions de l'âme, et n'a point la force de se remettre avec elle... »¹⁸ Pencher du côté du corps relèverait du féminin – une pente qui vient accentuer la faiblesse déjà due à une santé fragile.

En se présentant comme patiente face à un médecin et comme femme, Élisabeth assume dans la correspondance une position de faiblesse que les commentateurs ont généralement entérinée, en y voyant comment l'admirable médecin philosophe a volé au secours de cette si douée mais si fragile princesse. À l'aune de cette répartition des rôles, la prise de position empiriste d'une philosophe qui met l'accent sur l'expérience du corps tend à devenir l'apport d'une femme, en vertu de déterminations communément associées à ce genre. Par exemple, l'intimité qui se fait jour dans la correspondance en fait pour Descartes le lieu propice d'un aveu (celui d'avoir négligé quelque chose dans ses *Méditations*), sur un sujet qui lui avait déjà auparavant attiré bien des objections. Le climat relationnel instauré dans l'échange par la mise en jeu de son expérience personnelle par Élisabeth infléchit la parole de Descartes. Et le fait qu'il ait affaire à une interlocutrice a sans doute son importance (tout comme le fait que Descartes ait perdu sa fille Francine trois ans avant le début de cette correspondance). Mais ces réflexions comportent le risque d'un glissement, qui commence à se faire sentir quand on considère que la princesse incarnerait une version féminine du cartésianisme, associant

15 *Correspondance*, 24 mai 1645, *op. cit.*, p. 99.

16 *Correspondance*, 24 mai 1654, *op. cit.*, p. 98.

17 *Correspondance*, 4 décembre 1649, *op. cit.*, p. 236.

18 *Correspondance*, 24 mai 1645, *op. cit.*, p. 98.

« émotion et subjectivité »¹⁹, voire qu'elle oppose au modèle stoïcien du sage la figure d'une sagesse désirable et gracieuse²⁰.

Ces considérations prennent certes appui sur des déclarations des deux protagonistes. Mais sans mettre en cause la sincérité de leurs propos, il paraît prudent de faire la part, pour bien les lire, des conditions qui les contraignent et de la manière dont elles sont prises en compte. Or la position d'Élisabeth comme femme ne la détermine pas seulement psychologiquement et individuellement, mais politiquement et socialement. Et il apparaît que ces aspects sont globalement sous-estimés par Descartes dans les réponses qu'il apporte, et dont l'efficacité est peut-être moins sûre qu'on se plaît à la dire²¹.

La sous-estimation cartésienne de la dimension politique dans l'expérience d'Élisabeth

Les réponses que Descartes élabore pour répondre aux interrogations d'Élisabeth peuvent être présentées selon trois axes : premièrement tempérer l'élan métaphysique, deuxièmement cultiver la volonté, troisièmement vivre le monde comme un théâtre. La correspondance permet d'affirmer que dans une large mesure ces propositions portent à faux parce qu'elles ne rendent pas suffisamment compte de la place du politique dans la vie de la princesse et dans la position qu'elle veut y assumer.

Pour commencer, la demande fondamentale d'Élisabeth à Descartes, celle d'une « définition de l'âme plus particulière qu'en votre métaphysique », se

19 Marie-Frédérique Pellegrin, « Élisabeth, « chef des cartésiennes de son sexe », dans *Élisabeth de Bohême face à Descartes*, op. cit., p. 60.

20 Edouard Mehl, « L'autre philosophe : Élisabeth, dédicataire des *Principia philosophiae* », dans *Élisabeth de Bohême face à Descartes*, op. cit., p. 70..

21 Ce point de vue est globalement soutenu par Yaëlle Sibony-Malpertu, dans *Une liaison philosophique. Du thérapeutique entre Descartes et la princesse Élisabeth de Bohême*, Paris, Stock, 2012, ouvrage dans lequel il paraît présupposé que Descartes fut pour Élisabeth le bon médecin que sa patiente voulait qu'il fût. Se poserait ici, au moins, la délicate question du transfert, dont l'autrice, malgré la perspective psychanalytique revendiquée, ne cherche pas à repérer les effets dans le texte. Dans son article « Élisabeth, l'élue de Bohême » (in *Élisabeth face à Descartes*, op. cit.) Véronique Le Ru est quant à elle plus prudente, en se penchant paradoxalement sur les effets thérapeutiques de la relation sur Descartes lui-même : « Descartes reconnaît à deux reprises qu'Élisabeth lui ouvre les yeux sur lui-même » (p. 99) ; elle ne se risque pas, en revanche, à juger de la pertinence de ses propositions à la princesse : « Le procédé [...] proposé à Élisabeth conduit à prendre de la distance vis-à-vis de sa propre activité de sentir et de ressentir, à être dans une sorte d'autoanalyse... » (p. 91). C'est justement la possibilité de mettre en œuvre cette démarche morale que j'interroge ici.

fonde sur son constat d'une impossibilité, pour le dualisme métaphysique, de résoudre le problème effectivement vécu de l'emprise du corps sur la vie de l'esprit. Et celle qui prononce cet échec est à la fois la meilleure lectrice de la pensée de Descartes (de l'aveu de ce dernier), et la disciple la plus farouchement attachée à la mettre en pratique (selon son témoignage à elle) – et pour cause : elle dit avoir trouvé en Descartes un médecin supérieur à tous les autres. Est-ce qu'il l'aurait libérée de ses maux ? Plus exactement, cela signifie que c'est de lui et de sa philosophie qu'elle attend un soulagement, si ce n'est une guérison. Et la correspondance ne donne pas à penser qu'elle l'ait obtenu.

En effet, celle-ci a bien pour effet une révision de la théorie cartésienne, en particulier la mise au point de la troisième notion primitive qu'est l'union de l'âme et du corps, à côté des deux premières que sont respectivement l'âme et le corps. En d'autres termes, en conférant à l'union de l'âme et du corps le statut d'une notion primitive, Descartes apporte une réponse épistémologique plutôt qu'une solution ontologique. Il neutralise les effets de cette expérience, qui est une objection foncière au dualisme, en en faisant un noyau aussi incontournable qu'inexpliqué de la condition humaine.

Quelle conséquence pratique Élisabeth doit-elle en tirer ? Cette adjonction de la troisième notion primitive venant tempérer la rigueur du dualisme métaphysique initial, c'est logiquement que Descartes invite son interlocutrice à en rabattre à son tour sur son exigence philosophique. Elle doit en quelque sorte se désaccoutumer de philosopher, l'hypothèse diagnostique du médecin Descartes étant que la jeune femme est par trop métaphysicienne. Mais la difficulté se situe-t-elle vraiment là ? Quand Descartes lui recommande de limiter les moments qu'elle consacre à la concentration intellectuelle pour se livrer aux plaisirs simples procurés par les sens, elle répond : « Si je pouvais profiter, comme vous faites, de tout ce qui se présente à mes sens, je me divertirais, sans peiner [mon esprit]. »²² Une façon de dire que la recommandation reste difficilement applicable.

Or la princesse ne semble pas tant souffrir d'une insuffisante considération pour son corps, que d'une impossibilité d'échapper aux contraintes, voire aux souffrances auxquelles ce corps l'expose. Descartes n'ignore pas ces contraintes. Et il leur oppose une médecine morale qui repose à la fois sur l'acceptation et sur la volonté.

Dans les solutions qu'il propose à Élisabeth, il affirme la possibilité d'un contrôle sur le contentement humain : l'homme trouve le bonheur dans son aptitude à affirmer son indépendance vis-à-vis des circonstances. Dans son optique, la princesse qui possède de si hautes qualités morales, qui est si lucide et si fine philosophe n'a qu'à prendre appui sur la connaissance

qu'elle a d'elle-même pour faire face aux indispositions physiques comme aux contraintes sociales qui sont les siennes. On voit dans ses lettres que la princesse se reproche de ne pas être à la hauteur de cet idéal stoïcien de sagesse, en se taxant de stupidité. De par ses fonctions, elle « n'a pas sujet de disposer de sa personne »²³, est aux prises avec « les intérêts de ma maison, que je ne dois négliger », avec « les entretiens et complaisances, que je ne peux éviter », qui explique-t-elle, « m'abattent si fort ce faible esprit de fâcherie ou d'ennui, qu'il se rend, pour longtemps après, inutile à tout autre chose : qui servira, comme j'espère, d'excuse à ma stupidité, de ne pouvoir comprendre... »²⁴.

Mais ce qu'elle assume sur un mode psychologique et individuel (« ma stupidité ») relève aussi de conditions socio-historiques objectives, qu'il est d'autant plus facile à Descartes de minimiser qu'il ne les subit pas. Et quand Élisabeth met les propositions de Descartes à l'épreuve de ce qui fait sa vie, de femme et de princesse²⁵, elle est conduite à critiquer la définition de la vertu et de la sagesse soutenue par Descartes, alors même qu'elle a considéré ce dernier comme le meilleur guide pour sa quête aussi bien philosophique que spirituelle. Elle le fait sur la base de son expérience : les conditions de l'action politique, qui est son régime d'action en tant que membre d'une cour et représentante d'une éminente famille sur la scène européenne dans une période troublée, rendent inopérant le principe cartésien qui adosse la vertu à la connaissance.

Directement confrontée à la nécessité de prises de décision politiques – ce qui n'est pas le cas de Descartes –, Élisabeth fait face à une complexité de circonstances que le propos cartésien, trop « général » aux yeux de la princesse, ne peut véritablement prendre en charge. Les situations qu'elle rencontre effectivement, et qu'elle s'efforce de faire valoir dans la correspondance, l'obligent à se déterminer le plus souvent sans avoir une vision claire, en s'accommodant de la faiblesse, de l'impuissance, de l'ignorance. Ces situations exigent une approche plus empirique des principes cartésiens que sont la maîtrise des passions ou la capacité à vivre l'action politique comme un théâtre²⁶.

Ainsi ce que la princesse présente certes elle-même comme sa faiblesse peut-il être reconsidéré, et requalifié comme une position philosophique à part entière, qui en l'occurrence oppose à l'orientation stoïcienne de

23 *Correspondance*, 29 novembre 1646, *op. cit.*, p. 189.

24 *Ibid.*

25 Et en particulier de princesse exilée. Pour des références à la parole d'Élisabeth à ce propos dans la correspondance, je renvoie à mon article « Ignorante et indocile : Élisabeth dans ses lettres à Descartes », dans C. Trotot (dir.), *Autoportraits, autofictions de femmes à l'époque moderne. Savoirs et fabrique d'identité*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 97-112.

26 Voir Véronique Le Ru, « Élisabeth, l'élue de Bohême », *op. cit.*, p. 91.

Descartes un soubassement épicurien²⁷. L'intérêt qu'elle porta à ce philosophe est attesté par des témoins de l'époque. De plus, il est confirmé non seulement par certains propos qu'elle tient dans la correspondance, mais surtout par la manière dont elle choisit d'incarner sa quête philosophique dans les quinze dernières années de sa vie.

Les lettres d'Élisabeth à Descartes se font à l'occasion l'écho de son aspiration à un retrait loin de la vie publique – c'est ainsi que peuvent être lues ses allusions à l'espace protecteur d'un jardin, susceptible de la soustraire aux sollicitations de la vie de cour. Il s'agirait alors d'échapper à une visibilité sociale pour trouver la liberté de philosopher. Cette association entre quête de la sagesse et retrait dans un espace caché peut être mise en relation avec le souci, exprimé clairement par la princesse, que ses échanges avec Descartes ne soient pas publiés. Son activité intellectuelle a été de fait reconnue comme une contribution éminente à la pensée de son temps ; néanmoins il ne semble pas qu'Élisabeth elle-même ait voulu en faire le vecteur d'une reconnaissance publique.

Si elle n'a pas voulu exister comme autrice de livres, ni voulu constituer une œuvre, elle a su faire exister sa stature philosophique, tirant parti d'une notoriété inévitable afin de constituer autour d'elle un espace propice au développement de la philosophie. C'est ce qu'elle fit pendant treize ans en tant qu'abbesse de l'abbaye d'Herford, aux Pays-Bas, où elle figura comme cheffe d'une communauté accueillante pour des intellectuels hors normes persécutés pour leur croyances (parmi eux, Jean de Labadie, un jésuite devenu protestant qui fonda une communauté ; ou William Penn, futur fondateur de la Pennsylvanie). Autrement dit, la princesse palatine qu'elle était assumait le rôle d'une politique, non celui d'une disciple de Descartes, ni celui d'une femme savante. En princesse philosophe, elle est alors autrice dans le sens premier qu'a ce mot latin, dérivé d'*augere*, augmenter. Son autorité tient à l'action qu'elle soutient pour augmenter la place possible pour un développement libre de la vie spirituelle et de la philosophie. Ce n'est sans doute pas un hasard que son échange avec Leibniz à la toute fin de sa vie ait concerné la possibilité d'articuler le libre arbitre et la détermination divine.

La liberté : un sujet sur lequel elle est peu cartésienne, et sur lequel elle aurait été plutôt mal entendue de Descartes dans leur correspondance. Placé sous le signe du thérapeutique, leur échange faisait immédiatement des résistances d'Élisabeth à la pensée cartésienne une affaire individuelle, à régler par la mise en œuvre d'une morale individuelle, laissant à l'arrière-plan les déterminations politiques, historiques, ou de genre. C'est une approche réductrice, qui la juge à l'aune de ce que son illustre interlocuteur était prêt à voir

27 Voir Sabrina Ebbersmeyer, « Épicure et argumentations épicuriennes dans la pensée d'Élisabeth », dans *Élisabeth de Bohême face à Descartes*, op. cit., p. 171-183.

en elle. Et une approche qui peut prévaloir parce que la princesse philosophe n'a pas pris la parole pour la rectifier. Tel est un des effets de sa position singulière, dont il est difficile de déterminer la part de stratégie, et qui consiste non à paraître « savante sans l'être »²⁸ pour rendre son savoir socialement acceptable, mais à agir pour permettre le développement des idées qu'elle estimait dignes d'être défendues publiquement. Si elle fut autrice, c'est une autrice en acte, dont la philosophie ne chercha pas à se rendre visible autrement que dans sa vie.

28 Pour reprendre la formule de Danièle Haase-Dubosc à propos de Madeleine de Scudéry, *op. cit.*

